IL GESÙ DEI FILOSOFI: LA RAGIONE MODERNA DI FRONTE AL MISTERO CRISTIANO

Giovani Magnani S.J.
Universitatea Pontificală Gregoriana, Roma (Italia)

L'umanesimo cristiano guardava ancora con simpatia al Gesù del mistero, all' uomo-Dio del Nuovo Testamento, dei Padri greci, dei primi sette Concili ecumenici, dei grandi Padri latini e filosofi cristiani. Certo conteneva forti critiche al pensiero scolastico precedente mai più sulla concezione dell' uomo e della sua libertà che sulla natura di Dio e sul mistero di Cristo: non conteneva insomma rotture filosofiche o teologiche radicali bensì solo germi che preludevano ad un' età nuova.

La crisi crescente dopo l'umanesimo cristiano

Molti fattori concorrono a creare la crisi culturale e religiosa dalla quale vediamo sorgere una filosofia che pone in modo nuovo il confronto tra ragione e mistero del Cristo di cui qui ci occuperemo. L'affaciarsi delle nascenti nazionalità accentua il desiderio d'indipendenza dal passato, l'uso ufficializzato delle lingue locali rompe l'unità culturale veicolata dal latino ancora lingua universale dotta nell'umanesimo, l'emergenza di un pensiero politico diversificato comincia a minare il pensiero politico tradizionale chiuso in roccaforti, apologetico-difensive e non dialoganti, compresa la Sorbona, sino alla svolta storica di Enrico IV.

Si prepara insomma con la fine dell'umanesimo la nascita del cosiddetto „pensiero moderno", o forse sarebbe meglio dire, del „costume" di cultura e vita „moderno". Esso non ha più l'ingenuità ottimistica dell'umanesimo e del primo rinascimento. La rivoluzione che s'accompagna alla Riforma, la divisione delle confessioni che si traduce da smarrimento di pensiero a guerre che insanguinano l'Europa, come il conflitto in Francia tra cattolici e ugonottie e, soprattutto, la guerra di trent'anni (1618 - 1648) portano dall'inizio uno smarrimento delle coscienze foriero di anarchia e scetticismo nel confronto che pone in dura lotta fra loro le teologie delle diverse confessioni religiose, il frantumarsi di un cristianesimo in sette, pongono ormai difficoltà contro l'apprezzamento della „religione" come tale.

Di fronte ai conflitti si contrappone, ma solo in pochi, un'idea ancora imperfetta di tolleranza di cui Erasmo, Coornert e Locke sono solo gli antesignani e i moderati francesi con la scuola di Meaux e Lefèvre d'Etaples i primi nobili ricercatori di soluzioni ancora immature[1]. Solo il nostro secolo e, nel campo religioso cattolico il Vaticano II potranno offrire finalmente una soluzione equilibrata. Ma alla fine de 1500 e nel seicento il conflitto più che la volontà di concordia colorerà la vita culturale europea che si trascinerà senza imparare il principio moderno del „distinguere e separare", e, a rispettare in una loro legittima autonomia, le varie attività dello spirito, condizione di una vita pacifica nella tolleranza. Perciò prevarrà il radicalismo. Esso si estende anche alla soluzione del disagio intellettuale e sociale inizialmente rivelato dall'illuminismo inglese che sfocia poi in quello enciclopedico radicale francese e infine nell'illuminismo critico tedesco.

Esso produce come ulteriore tappa di dissoluzione, la crisi, nel pensiero protestantico, del principio della *sola scriptura* ritenuto ottimisticamente da Lutero e Calvino autosufficiente e autogarante, ma rivelatosi ormai inadeguato, se staccato dalla comunità credente,

---

[1] J. Lecler, *Histoire de la tolèrance au siècle de la Reforme*, Aubier, paris, v. I, 1955 e G. Magnani, *Gesù il fondatore e i filosofi*, c. 2, *Tolleranza e religione naturale*, spec. §2-4 pp. 27-92. In seguito cito: *Gesù*, I

alla fondazione del pensiero teologico basato sullà accettazione di una fede comunitaria fondata su una rivelazione.

L'intransigenza luterana iniziale, non senza influsso della crisi tardomedievale degli epigoni del pensiero occamista, aveva già eliminato due dei presupposti teoretici dell'aproccio credente al mistero del Cristo che rendono legitimo parlare di una filosofia in rapporto positivo col mistero cristiano e, giustificano il nostro titolo a riguardo invece della opposta direzione di tanta parte del „pensiero moderno": l'ancoraggio teoretico del monoteismo su una solida dottrina dell'analogia e della partecipazione metafisica e la capacità della mente umana di giungere per sue *viae quaedam* a *quell'itinerarium mentis in Deum* cui invece la nuova concezione del peccato e della grazia luterana o calvinista avevano tolto l'approccio sereno iniziale cominciando a porre basi che sotituiranno dei presupposti critici su cui, abbandonate le tutele teologiche, nascerà il cosidetto „pensiero moderno".

Complessità del pensiero nell'età moderna

Preferisco questa dizione anche se è giusto parlare, come si propone qui, di „ragione moderna" purchè l'accento sia posto sull'aggettivo anzichè sul sostantivo. Ogni stagione infatti o sistema del pensiero filosofico si fa un proprio concetto di ragione e qui troviamo nell'aggettivo un'ulteriore limitazione oltre quella storica e cioè il ritaglio, in un'epoca complessa, di un movimento che giudicheremo prevalente ma non esclusivo e a cui va dato il termine filosoficamente appropriato di razionalismo. Rimando alla prima descrizione già svolta altrove.[2]

---

[2] *Gesù* I cfr p. 27 la definizione di Mazzantini: Intendiamo per razionalismo „la filosofia di quei pensatori che pretendono di risolvere e interpretare tutta la vita umana, ivi compresa l'esperienza religiosa, alla luce della „pura" ragione, escludendo ogni ricorso all' autorità di ogni rivelazione divina e ogni intervento divino nella storia, onde rifiutano rifiutano di coseguenza ogni mediazione salvifica delle religioni storiche" in *Razionalismo,* Enc. Fil IV, 1951; la seconda parte non è che la conseguenza del principio che assolutizza la ragione umana; cfr. J. Maréchal, *Le point du départ la métaphisique,* Ch. II, Bruxelles-Paris 1944: H. Albert, *Kritik der reinen Erkenntnislehre,* Tübingen 1987.

Tuttavia il quadro or ora richiamato avrebbe potuto condurre il pensiero filosofico sorto, dopo la riforma, nella borghesia moderna a svolgersi in chiave prevelentemente pessimista e scettica; ma non fu così, tranne poche eccezioni. Lo sviluppo della borghesia mantenne un clima generale di indipendenza progressiva della cultura che va emergendo nelle classi colte europee, imponendo un trapasso dal tradizionale „pensare cristiano" tradotto in costume di vita, a nuove visioni dell'uomo più centrato su di sé e più geloso della propria autonomia e dei poteri che scopre di possedere con lo sviluppo economico e scientifico e col crescere della democrazia borghese e mercantile. Ma è anche un uomo che nel travaglio del trapasso e nell' accelerazione dei cambi culturali trova sempre più difficoltà a ritrovare una soluzione equilibrata che non ceda allo scetticismo da un lato e non cada dall'altro nell'esaltazione della ragione sino a farne un assoluto. Vedremo che, superata la prima crisi dello scontro delle confessioni religiose e del sorgere degli stati nazionalisti moderni, sembrerà prevalere, secondo vari storiografi, questo secondo aspetto che abbiamo chiamato razionalismo assoluto.

Riflessione cristologica e monoteismo

Per il nostro tema sul mistero del Cristo, comprensibile solo nel mistero di Dio, è però importante notare anche come il distacco del pensiero teologico della Riforma dalle età precedenti ha radici filosofiche. Esso fu favorito dalla crisi del pensiero tardo scolastico. Si può dire che l'effeto del pessimismo teologico importava l'oscurarsi, sino in vari casi all'abbandono, sia dell'idea filosofica dell'Infinità positiva di Dio elaborata da Gregorio di Nazianzo e dai padri greci[3], sia delle corrispondenti teorie dell'analogia e dei vari tentativi di elaborare una filosofia della partecipazione coerente col pensiero filosofico e dogma fondamentale della „creazione totale dell'essere totale" propria del monoteismo. Ma favoriva indirettamente la polemica antisoprannatura-

---

3 F.M.Young, *The God of the Greeks and the nature of religious lan* guage, in: W.R. Schoedel e R.L. Wilkend, *Early Christian literature and the classical intellectual tradition*, Beauchesne, Paris 1979, pp. 45-74, sp. 53; E. Mühlember, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregory von Nissa*, Göttingen 1966.

lista che diventerà tratto distintivo del razionalismo in tutto l'arco della sua storia[4].

Ma che queste dottrine filosofiche appartengano al monoteismo come tale, lo mostra il fatto che compaiano, per necessità d'approfondimento coerente, anche nelle forme proprie del pensiero mussulmano ortodosso su quale è maturato dopo l'impatto con la filosofia greca e cristiana e fanno breccia, con o senza influsso del kalam, nel pensiero filosofico-teologico ebraico maturo. Devo rimandare, in attesa della stampa, al secondo volume della mia *Storia delle religioni.* Il primo or ora uscito presso la Cittadella di Assisi porta il sottotitolo: *Principi fenomenologici*.

Ambiguità e premesse di un ritorno al panteismo

Nel cosidetto pensiero moderno tali presupposti filosofici scompaiono lasciando così il varco ad un ritorno di panteismo. Ma nel pensiero cristiano ortodosso la loro presenza era tradizionalmente legata alla stessa possibilità di integrazione unitaria della cristologia nella teologia che include lo sforzo filosofico della riflessione razionale che lo rende posssibile. D'altra parte l'influsso del pensiero arabo si era esaurito nel medioevo e solo nell'umanesimo del Cusano e di pochi umanisti il rapporto con le religioni non cristiane aveva trovato un vago approccio non polemico.

Una linea divergente da quella del razionalismo radicale o moderato nel rapporto ragione-fede-vicenda esistenziale può sempre riscontrarsi nella storia del pensiero, ma nel periodo „moderno" il razionalismo, ammatando presto il suo concetto di ragione della veste denominata „scientifica" o „critica", crescerà nella cultura dominante occidentale ponendo in questi ultimi lo sforzo controriformista di creare un pensiero umanistico-cristiano con la „ratio studiorum" e con la prassi

---

[4] Sulle presupposizioni generali di Renan e Schweitzer e il principio dell'antisoprannaturalismo cfr *Gesù* I 12 ss., e sulla dissoluzione della religione in Kant a termine del deismo e illuminismo, pp. 36-47.

educativa di una formazione globale posta in atto dai numerosi collegi e scuole fondate dagli ordini religiosi dei gesuiti, barnabiti, scolopi e altri.

Ma sembrarono attirare l'attenzione più le difficoltà poste dal sorgere della mentalità „naturalistica" diffusa che quelle teoretiche filosofiche o strettamente dogmatiche. La chiave di pura „storia naturale" che esclude per principio, nei filosofi più radicali, ogni presenza non umana nella storia, vale a dire pone come principio l'esclusione del soprannaturale e di ogni considerazione del „mistero" nell'esistenza umana, anche nello studio delle religioni storiche. La risposta cattolica non tarderà a sorgere ma mostrerà il limite di un atteggiamento controversista sorto più in contrapposizione apologetica che in prospettiva di creare una sintesi nuova di pensiero e società che sappia valorizzare l'elemento perenne del pensiero monoteista. Sarebbe ingiusto però dimenticare in una storia oggetiva l'apporto dato in questo sforzo educativo allo sviluppo della scienza, come sarebe arbitraria semplificazione ignorare i contributi dei grandi pensatori politici spagnoli, Suarez, Vitoria e altri nello sviluppo del pensiero sociale e politico moderno. Si aggiunga però, come fattore codeterminante della crisi culturale la difficoltà creata dalla nuova esigenza di lettura storica e non precipuamente dogmatico-sistematica o spirituale della S. Scrittura. Mi limito oltre il ricordo ai cap. finali del mio Gesù II, ad indicare l'opera colossale con circa 200 collaboratori in 8 volumi denominata *Bible de tous les temps*[5].

Filosofia moderna e incontro col mistero del Cristo. Varie posizioni

Venendo ora al nostro tema che, in questo quadro generale, s'accentra sull'incontro col mistero del Cristo della riflessione filosofica „moderna", cioè all'incirca tra il seicento e la metà del novecento, se vogliamo arrivare sino a Bultmann, si deve notare, a contrapposto delle precedenti notazioni, che la storia presenta filosofie e pensatori

---

[5] Collection *Bible pour tous les temps* Beauchesne, Paris 1985 - 1985 spec. vo. 5. *Le temps des Réformes et la Bible,* 6, *Le Grand Siècle* et la Bible, 7. *Le siècle de Lumières et la Bible, 8. Le monde contemporaine et la Bible.*

di rilievo non rientranti nello schema comune dominante che legge la soluzione moderna del conflitto tra ragione e fede solo in chiave più o meno strettamente razionalistica e antisoprannaturalistica come ritenevano Renan e Schweitzer. Se si prende l'inizio del pensiero moderno, come proposto nelle comuni storie della filosofia e della teologia e lo si estende a comprendere gli ultimi scolastici metafisici e politici spagnoli, e ancor più ad includere il pensiero succesivo originale di Kirkegaard e Rosmini, si può far nascere il cosiddeto „pensiero moderno" con Cartesio e Galilei, e, oltre la linea razionalista di Spinoza e Leibnitz e l'opposto razionalismo empirista, prolungarla nell'opposizione idealista da Kant ad Hegel e nell'opposizione di scienza e fede del positivismo sino al neopositivismo e filosofie analitiche recenti. Ma non manca la presenza di un'opposizione esistenzialistica ambigua tra Kirkegaard e Heidegger ed una ripresa della filosofia dei valori.

Che in questo periodo storico complesso la storiografia dominante abbia notato il prevalere di un separazione tra fede e ragione, sino all'ipotesi di un conflitto permanente tra loro non è senza lasciarci perplessi pur godendo di una certa convincibilità di fondo di indicazione storica effettiva, indicativa dello spirito di un'epoca. Oggi tuttavia, nella crisi dei sistemi e in clima di scetticismo ideologico da un lato, e di esigenze di verifiche multi-inter e transdisciplinari e interreligiose dall'altro, la prevalenza in quel periodo storico non più nostro, appare un razionalismo ideologico la cui veste di plausibilità teoretica con cui viene ancora talvolta proposto da epigoni ideologizzati, si rivela un'interpretazione datata.

Prevalere del razionalismo nonostante i tentativi di giustificare la tolleranza

Tra le concause del succeso razionalista dell'età moderna voglio mettere in rilievo di nuovo in sintesi lo smarrimento delle coscienze per la rottura dell'unità e il sorgere delle diverse confessioni e teologie cristiane, ma anche, paradossalmente, la lentezza con cui il pensiero cristiano nelle teologie delle varie confessioni, ha elaborato una teoria, prima per il convivere civile, poi per quello religioso, insomma una

dottrina e prassi della tolleranza. Mentre ci si è rivolti nella generalità storica più ad un comportamento aggressivo, specie dopo il sorgere del più combattivo calvinismo svizzero, olandese e infine francese, sarà il perfezionamento della dottrina e prassi della toleranza a produrre, ma solo nella seconda metà del novecento, il superamento pieno sia civile che religioso del radicalismo col più pieno riconoscimento da parte del Vaticano II della laicità dello stato e della libertà religiosa.

Tra le *gravi conseguenze* che il radicalismo filosofico comporta, due fanno da sfondo, più di quanto viene solitamente notato, alle diverse concezioni razionaliste del rapporto col mistero di Cristo della filosofia moderna (escludiamo quella contemporanea) su cui ci interroghiamo: 1) l'affievolirsi del senso del monoteismo che permette la riapertura di un consenso filosofico ad una ripresa del pensiero panteista e, in connessione, 2) il distacco dall' accettazione e riflessione sul „mistero" di Cristo e sullo specifico cristiano nella compresione della religione cristiana, 3) non permette un dialogo del cristianesimo con le altre religioni. L'umanista Nicolaus a Cusa diveniva o ormai l'ultimo filosofo, con il tollerante Tommaso Moro, a progettare un Cristo-ponte verso il mondo mussulmano o delle altre religioni senza pero togliere lo specifico cristiano. Farano eccezione, più tardi, Leibniz o, in campo cattolico, ma non è filosofo, R. Simon.

Sviluppo del razionalismo radicale e il problema del limite della ragione umana

Con D.F. Strauss (1808 - 1874), che, attendendo all'ultima sua opera (1872) considererò il termine ricapitolativo dell'intensa parabola razionalista radicale nei confronti del mistero del Cristo, il problema della religione in generale e non solo delle religioni e tanto meno della diversità delle confessioni, è ormai scomparso e con esso perde rilevanza anche il lungo suo travaglio di confronto col Cristo delle due famose e tormentate *Vite di Gesù*... Ciò non significa che la sua rimozione di fronte alla ragione assolutizzata possa essere giustificata come ha continuato a tentare il pensiero razionalista (cfr. Schweitzer) anche dove si presenta più moderato, sino a Bultmann.

Ma un'indagine storica più approfondita scopre che all'origine di tale assolutizzazione si trova Spinoza che fa anche da raccordo ideale tra le doue fasi in cui si vuol dividere il razionalismo moderno. Non a caso infatti lo storico del pensiero riconosce una generica ispirazione panteistica tra diverse expressioni filosofiche settecentesche spesso considerate contrapposte di Hamman, Herder e Goethe[6] ma si riscopre un permanente influsso della tentazione panteista oltre Bruno, Spinoza, Shaftesbury anche nel mondo misticheggiante tedesco e più in praticolare della filosofia di Böme e sino a Schelling. Ma d'altra parte è noto l'allacciamento diretto a Spinoza fatto da autori che più interessano il confronto razionalistico col Cristo: se Reimarus preferisce riferirsi allo spirito del più radicale deismo inglese, mentre il suo „naturalismo" si avvicina in molti punti alle negazioni spinoziane, si ispirerà invece strettamente a Spinoza tanto da pubblicarne in Germania le opere H. Paulus.

Perciò sarà utile accennare ancora alle due tappe di sviluppo del razionalismo sia radicale che, spesso, più moderato. Nella prima tappa o periodo classico della filosofia razionalista che si estende da Descartes a Kant (all'incirca dal 1630 al 1790) domina il conflitto „ragione-esperienza" e le due scuole principali sono il razionalismo moderato (Descartes, Leibniz e Wolff) e l'empirismo (Locke, Berkeley e Hume). Questi primi razionalisti sottolineano la funzione predominante della ragione nella costruzione del sistema di conoscenza, gli empiristi accentuano invece l'esperienza e l'origine empirica di tutte le idee dimenticando l'impatto imprevedibile della storia. Perciò alla fine ricompare lo scetticismo con una vaga copertura di non ben fondata moralità sociale. Kant „progettò di mettere insieme i migliori lineamenti del razionalismo e dell'empirismo in un sistema che avrebbe riconciliato ragione e esperienza; ma questa sintesi doveva mostrarsi esplosiva e di breve vita"[7] e anche priva di una consistente filosofia della religione e di un approccio motivato alla figura di Cristo.

---

[6] N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, v.2p.2, 1954 p. 10s, 47ss; v.I 1953 p. 97s.

[7] J. Collins, *Studi sulla filosofia moderna,* SEI, Torino 1959, p. 5.

Nella seconda tappa del razionalismo moderno, non senza rapporti con la rivoluzione francese, l'opposizione si ripresenta nelle nuove forme dell'idealismo assoluto (Fichte, Schelling e sopratutto Hegel) e del razionalismo positivistico (Compte, Stuart Mill).

La Riforma e la Controriforma, le sanguinose guerre di religione e di poteri nazionali scavano una fossa all'unità della religione cristiana che si è andata frantumando in confessioni diverse: evangelici luterani, calvinisti, zuingliani cominciano, loro malgrado, ad indebolire le basi razionali che davano rigore filosofico al monoteismo e ad intaccare la connessa rigorosità della cristologia. L'ambiguo atteggiamento delle confessioni cristiane verso la tolleranza, compreso Lutero, e l'inascoltata voce di Erasmo e di discepoli, di Lefévre d'Etaples e altri moderati francesi, non ebbe il sopravvento su una ragione filosofica e teologica rigide incapaci di confronti pacifici creativi. Perciò la crescita del radicalismo filosofico razionalista va sempre posto in relazione per lo più oppositoria con i diversi radicalismi teologici. Ciò da senso all'appello già presente in Spinoza e accentuato nell'illuminismo alla libertà del pensiero filosofico, ma non lo preserva dal cadere esso stesso in una forma di radicalismo razionalistico, come vedremo.

Perciò, quanto al termine „ragione moderna", non siamo più certi, come storici del pensiero, di poterla intendere nella maniera trionfante dei nostri antichi maestri di liceo o d'università ancora legati ad un periodo troppo ideologizzato, per loro sembrava ancora vitale il contrasto che è oggetto del presente articolo. Oggi, in epoca di diffidenza e denuncia delle ideologie e di affermazione del „pensiero debole" siamo forse in grado di compredere meglio l'arbitrarietà teoretica e pratica del razionalismo assoluto, e la possibilità di altre soluzioni di quel confronto tra una „ragione moderna" autoaffermatasi come unica e l'affermazione cristiana del mistero del Cristo. C'è oggi una crescita d'opere di storia del pensiero d'indole più propriamente teologica che filosofica e storico-religiosa che la sensibilità interdisciplinare e interreligiosa non può ignorare denunciando l'ideologia sottostante o almeno utilizzando l'epochè della fenomenologia storico-comparata. Ciò smussa i radicalismi e rende possibile un dialogo. Insomma

l'indagine odierna sul rapporto tra la filosofia „moderna", che, per es. da Kant ad Hegel, si presenta assai disinformata e prevenuta in materia di religioni positive e del loro confronto con il cristianesimo, non consente che un atteggiamento critico di fronte all'esaltazione di una „ragione" filosofica razionalista che vuol darsi come unica visione di ragione e porso anzi come „la" ragione in assoluto. Anche tale idea unica di ragione è entrata in crisi e con essa il radicalismo spinoziano che se ne fece lucido banditore.

Il problema dell'Assoluto nella storia nel mistero di Cristo

In realtà sono esistiti anche nell'età „moderna" filosofi consci dei limiti della ragione umana e del problema, non unilaterlamente risolvibile, della contemporanea presenza dell'Assoluto e della contingenza e relatività storica e, in esso, per il cristianesimo, del problema dell' Incarnazione di Dio nella persona storica del Cristo, Gesù di Nazareth. Vorrei accumunare qui le diverse e non in tutto conciliabili filosofie d'ispirazione cristiana di questi secoli limitandomi ai nomi di Pascal e Kierkegaard e all'accenno a Rosmini o alle filosofie del Valore. Ma è ovvio, anche se oltre i limiti del presente articolo, che il problema richiede sopratutto una disanima teologica.

Sembra tuttavia che la dizione „moderno" aggiunta a „pensiero" finisca con l'assumere, per molti, oltre il tono plemico antimedievale, anche quello di una ragione e razionalità che si vorrebbero storicamente lineari e di comprensione univoca e che tendono quindi ad autolegittimarsi come uniche e, nei filosofi più radicali, come assolute. Ciò è avvenuto storicamente attraverso varie tappe. La persuasione di fondo connessa è quella di un processo culturale evolutivo, ipotizzato da Hume[8], e che si traduce nell'evoluzionismo delle due forme ottimistiche del pro-

---

[8] D. Hume, *The natural history of religion,* 1757, Sect. Is: „Pare che in conformità del progresso naturale del pensiero umano, la massa ignorante debba a tutta prima nutrirsi di un'idea meschina e comune delle potenze superiori, ... lo spirito si eleva progressivamente dal basso verso l'alto", ecc. Vedi il passo intero e il commento in chiave di storia della teologia in H.-J. Kraus *La teologia biblica. Storia e problematica,* Paideia, Brescia 1979 p. 73ss.

gresso in chiave posthegeliana o comtiana e del riduzionismo all'indietro dello sviluppo culturale evoluzionista che trasporta l'evoluzionismo di Darwin da piano biologico a quello storico-culturale, determinando uno dei miti della cultura ancora resistente nei mass-media contemporanei.

Pertanto il proseguimento della nostra riflessione richiede l'esame ulteriore dei pregiudizi e presupposti dei razionalisti radicali nei riguardi del cristianesimo che sembrano giustificarne ai loro il rifiutato globale e a priori senza esame neutrale previo dei suoi elementi specifici di religione positiva, e si comprende che il discorso filosofico e teologico negativo tanto esaltato dallo Schweitzer nella ricerca moderna su Gesù[9], si sposta sul dibattito più difificile da recepire per il suo illuminismo postdatato, della negazione della consistenza della religione come tale. Ma storicamente anche il dibattito teologico passerà dalla ricerca di giustezza di „tale o tale" rivelazione, ad una rifflesione astratta sull'idea di rivelazione e sul rapporto con una ragione che ancora in Wolff vuole spiegare tutto ma, diversamente da Spinoza, s'arresta incoerentemente con fedeltà essenziale luterana davanti al „mistero". Ma sarà piuttosto il „razionalismo radicale" a colpire la coscienza media germanica dopo quella europea a a dare un senso radicale alla dizione „ragione moderna" almeno nell' illuminismo anticristiano, nell'idealismo panteista e nelle correnti positivistiche o marxiste atee.

Radici borghesi del razionalismo radicale

Il razionalismo prevalse nelle nuove classi culturali e borghesi a cominciare da forme moderate per tappe che in ambiente protestantico post-rinascimentale, o d'illuminismo anticattolico nei paesi latini, per le premesse che ci interessano, sembrano caratterizzarsi come segue: 1) v'è un progressivo distacco dal cristianesimo come adesione ad una confessione, poi come riconoscimento di una religione; 2) il distacco diviene presto, in clima illuminista, disprezzo di tutte le religioni positive

---

[9] A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986 sp. Pp. 71, 74 ss. E il problema nel mio Gesù I, cit., I § 4-5, *Il principio dell'antisoprannaturalismo*, e *Connessione con interpretazione della religione*, pp. 12-17.

e 3) infine perviene all'abbandono dell'atteggiamento religioso in generale, considerato come irrazionale o tutt'al più presto come un postulato o un a priori del sentimento. Non mancano gli studi che collocano il filosofo razionalista nel proprio ambiente di vita e danno l'atmosfera spesso indifferentista e di *incomprensione più o meno totale dell'esperienza religiosa.* Ci troviamo di fronte ad un'aristocrazia autocompiacente del pensiero astratrto lontano dal mondo che soffre. Il razionalismo radicale espunge il senso della vita e della morte dell'individuo giustificando la succesiva reazione kirkegaardiana o dei filosofi ebrei ed altri credenti.

La ragione illuminista e razionalista poi espunge, nella versione radicale prevalente, l'intelletto, e non solo come *intellectus fidei*, ma anche come *intellectus rationalis* e vi sostituisce una ragione „scientifica" astrattamente concepita come una dialettica lineare progressiva ma pragmaticamente conflittuale e radicalizzata. Ma dove, in altre use valenze, il pensiero moderno recupera l'intelleto come in Hegel, lo farà su uno sfondo immanentista e panteista[10] ove non v'è più posto per una dottrina dell'analogia e della partecipazione che fanno da giustificazione filosofica necessaria all'affermazione cristiana monoteista e del mistero del Cristo.

---

[10] Con la supremazia del „concetto scientifico" cfr. Gesù, I cit. Pp. 145-169. Riportando una lettera di Hegel del 30 agosto 1795 sullo scritto di Schelling a riguardo dell'Io, P. Asveld conclude che „il punto delicato da cogliere è che Fichte, Schelling, Hegel e Schleiermacher intendono restaurare la profondità del mistero cristiano senza ristabilire il soprannaturale, senza tornare, come dicono, alle superstizioni antiche" (*La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Desclée de Br., Paris 1953, p-98s. E, più avanti: „il soprannaturale (era) escluso definitivamente dal pensiero tedesco regnante. Quali che siano le differenze che li separano, uomini come Sciller, Goethe, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hölerlin, J.-P. Richter hanno questo in comune, che non hanno più il senso del vero cristianesimo. Il Transencende viene eliminato dall'esperienza umana. I teologi protestanti più avanzati avevano iniziato anch'essi la critica radicale dei dogmi presenti nel protestantesimo iniziale. Tra le lettrure che avevano fatto più impressione al giovane seminarista Hegel a Tübingen *v'ers Natan der Weise* di G.E. Lessing. Cfr. *Gesù,* I, cit. „Dalla religione deista all'irreligione idealista" e, „la negazione giovanile della personalità di Dio" in Hegel, ivi 152-158.

In coerenza a tale appiattimento si parlerà di „religione” al singolare e non tanto di „religioni” e confessioni religiose, quando dalla prima tappa del pensiero moderno si passerà alla seconda con l’hegelismo che influirà anche sull’opposto positivismo. Ad essi ormai non interessano le religioni storiche col loro apporto specifico quanto „l’idea di religione”, una religione astratta e, tutt’al più una evoluzione delle sue forme storiche odierne da supposte forme elementari universali mai esistite ma necessarie all’immaginazione razionalista storica sia idealista che positivista.

Il razionalismo assoluto: suoi principi e sua cristologia: da Spinoza a Strauss

Ma la questione cruciale dei limiti della ragione e del proposito di negarli communque come meta di libertà filosofica era stata posta al centro del razionalismo più spinto da Spinoza, e venne rilanciata senza aderire del tutto al radicalismo deista del Reimarus, dal Lessing al vertice dell’illuminismo tedesco, quale problema dell’Assoluto nel tempo, che involge direttamente il mistero del Cristo. Questo sforzo si inseriva nel tentativo di sottrarre alla rivelazione positiva la religione cristiana da riproporsi nei limiti di una religione naturale di razionalità pura, secondo la suggestione di Kant. Il problema non ebbe soluzione definitiva per come fu posto in modo filosoficamente inadeguato nella teologia protestante neoilluminista (la *Neotheologie)* in dipendentza dal particolare influsso panteistico pinoziano nella seconda fase del razionalismo dopo Kant.

La seconda tornata del razionalismo radicale moderno, si conclude logicamente, per me, nel connubio di panteismo e determinismo scientifico di D.F. Strauss, come mostrerò. La sua desolante conclusione dell’opera sulle „due fedi” (1872), testamento non scientifico teoretica della parabola razionalista nella sua connessione in particolare al mistero del cristo.

Non a caso infatti, cogliendo il collegamento dei due problemi del monoteismo religioso e dell’Assoluto nel tempo in Cristo, Strauss

è anche l'autore centrale nel problema del rapporto tra filosofia e mistero del Cristo. Ma non lo è principalmente, come si crede, per il suo scetticismo storico nel problema della storicità del Gesù di Nazareth, con l'introduzione precaria della distinzione tra il Gesù della storia e il Cristo della fede e il ricorso ad una concezione del mito, né etnologicamente né filosoficamente fondata, ma perché la sua visione panteistica, più radicale di quella hegeliana, porrà il principio della sua persuasione, non poi troppo velata, dell'impossibilità stessa dell'esistenza storica dell'Assoluto in una entità storica, per cui s'impone una mitizzazione e, come riprenderà Bultmann, una demitizzazione critica del dato evangelico sul Gesù storico che fa da ostacolo, in visione panteista, anche come individuo che pretende di essere una presenza „unica", una volte per tutte, dell'incarnazione del divino. Di qui, l'avversione o, come dirà Schweitzer verso l'individuo Gesù, non più „figlio di Dio", come è ogni uomo secondo la suggestione razionalista raccolta da Hegel, ma come Mistero dell'Incarnazione, come anche più genericamente, affermazione individua della presenza trascendente del soprannaturale[11], nella storia. Strauss nella logica del pensiero tedesco, con più riferenza a Böhme forse che ad Hegel, segna pertanto con lucidità consequenziaria sia i profondi presupposti che le principali conseguenze del razionalismo radicale.

É una tappa che stancamente continuerà a porsi lungo l'ottocento nelle due forme di razionalismo allora dominanti, quello positivista e quello liberale. Si va da Renan ad Harnak, dal neohegelismo panteista a Wellhausen, da Schweitzer a Bultmann. Ma possiamo notare, come preludio del travaglio di sintesi e preannuncio del pensiero contemporaneo che si svolge in chiave interdisciplinare, l'opera matura che il sociologo, storico delle religioni e insieme filosofo e teologo protestante Troeltsch riprende avendo superato il razionalismo stretto, cogliendone i limiti e cercando nuove soluzioni del „problema dell'Assoluto nella storia e rifiutando alla fine il positivismo dominante nel primo sviluppo delle

---

11 La migliore trattazione su questo punto è di U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su D.F. Strauss.*, Morcelliana, Brescia 1979; cf. A. Schweitzer, op. cit. 74s..

scienze umane applicate alla religione. Egli andando anche oltre il problema etico, nella dottrina detta del „compromesso" tenta almeno una nuova pista all'interno della tradizione protestante, una volta superata l'infelice risonanza che tale termine ha anche nella lingua tedesca, ma che può essere esposto in positivo, con le dovute precisazioni che superino i limiti residui[12]. D'altro canto, fuori ormai dal razionalismo, si troverà l'opera volta ad una riconciliazione tra ragione e complessa realtà e del'esperienza religiosa nella poliedricità interdisciplinare degli sforzi filosofici anche oltre Blondel della fenomenologia di Ricoeur e nella ricerca storico-religiosa da miti dopo Eliade e nella stessa ricerca psicologica ormai ben oltre il positivismo iniziale[13].

Il radicalismo di Spinoza

Non è mia intenzione di fare la storia del razionalismo radicale, neppure di riprendere l'excursus breve fatto altrove del pensiero di Spinoza, ma di evidenziare la premessa radicale che egli pone e come si evolve in chiave arbitraria antistorica e antireligiosa in Hegel e, infine, la inconsistenza della parabola cui l'ha condotto lo sforzo consequenziale di Strauss nella ricerca della identità storica del Cristo dei Vangeli con cui è stato condotto a confrontarsi e che ha fatto scoppiare dal di dentro la troppo facile risposta spinoziana e hegeliana.

Dobbiamo abbordare ora finalmente quello che appare *l'elemento centrale e determinante del radicalismo razionalista spinoziano.* Rimandiamo al lavoro citato per giustificare la nostra certezza di un panteismo spinoziano di fondo. Basta qui ricordare l'affermazione dell'*Etica* secondo cui „l'intelletto umano è parte dell'intelleto divino".

---

[12] Bibliografia e commento interessanti si trovano nella tesi recente di G. Médievelle, *L'absolu au coeur de l'histoire. La notion de compromis chez Erns Troeltsch*, du Cerf, Paris 1998; sulla cristologia di T. Pp. 123-195.

[13] Ho dato un breve prospetto già in: *Metodologia fenomenologica interdisciplinare delle scienze della religione*, PUG, Roma 1996, pp. 123.ss., 146ss., 183-188, ora completata nel volume iniziale della *mia Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Cittadella, Assisi 1999, cap. 2: *la ricerca fenomenologica interdisciplinare*, p. 141-243.

Tutta la produzione spinoziana è immersa nel clima dell'immanentismo totale dell'autore.

Ma se vogliamo cogliere l'espressione più profonda dal suo razionalismo per cercarvi in raffronto con la figura di Cristo dei Vangeli e della tradizione di fede cristiana, dobbiamo andare oltre le opere pubblicate. Non basta neppure il trovare spunti nelle lettere e nelle acute ricerche generali recenti: dobbiamo rivolgerci all'opera *De emendazione intellectus,* scritta dopo il 1660 ma pubblicata postuma in forma frammetaria dopo il 1667.

Spinoza vi distingueva quattro gradi di percezione dando regole per correggerli e purificarli. Ora l'ultimo grado esprime la sua convinzione che non v'è nessun'altra conoscenza che sia impervia alle possibilità umane di conoscenza e che lil metodo filosofico consiste nel trarne il modello adatto a comprendere, - il senso è „esaustivamente" -, in linea di principio, anche le conoscenze più alte. Il quarto grado lo trae dalla diretta conoscenza della natura essenziale o in sé o nella sua causa prossima. Infatti la natura etica della ricerca spinoziana richiede l'obbligo di ricercare il tipo di conoscenza più perfetta possibile, perché essa è necessaria per conseguire il bene supremo, la sommità della sapienza cui il metodo vuole condurre. Per dirla con un commentatore, il Carlini, essa importa „la cognizione dell'unione della mente con la natura tutt'intera", natura che poi è Dio stesso: *Deus sive Natura*.

Scriveva pertanto in conclusione Collins che „Spinoza non tollera l'obiezione che il grado più lato concepibile di conoscenza non possa essere nelle *possibilità umane,* nell'attuale condizione e quindi non offra un modello adatto per il metodo filosofico. La filosofia spinoziana è tutta una difesa di questa tesi che la conoscenza più alta è in potere umano. La teoria della natura umana dev'essere modificata in modo da giustificare la pretesa che la filosofia può condurre ad un'intuizione di tutta la realtà. Questa è l'ambiziosa *emendatio* tentata da Spinoza: è insieme una *purificazione dei limiti umani ed una elevazione al livello divino*".

Per giustificarla Spinoza elabora una teoria delle idee per cui „non solo le idee individuali vere sono conformi alle cose individuali:

ma esse dispiegano anche lo stesso ordine, connessione e *ratio*, che l'ordine connessione e *ratio* delle cose. Questo è *l'estremo principio razionalisticio* che mette in grado Spinoza di asserire che il grado più alto possibile di conoscenza è in potere dell'uomo"[14].

Con tale presupposto Spinoza, ebreo cacciato per le sue idee dalla propria sinagoga di Amsterdam e vissuto in ambiente cristiano grazie alla benevola tolleranza dei de Vitt, specialmente di Jan suo protettore, accanto al quale fu anche sepolto, non può rifiutarsi alla necessità di introdurre un'interpretazione della figura del Cristo per assoggettarlo alla sua ideologia. Ma si comprende anche come la sua soluzione risulti ambigua e abbia dato luogo a oposte interpretazioni.

La discusssione si è riaccesa dopo l'opera di A. Matheron: *il Cristo e la salvezza degli ignoranti secondo Spinoza* che mostra due immagini di Cristo date dal filosofo: una che sarebbe „il Cristos secondo la carne" (Lett. 73), l'altra „lo spirito di Cristo" che il Matheron interpreta rettamente essere per Spinoza „la sostanza stessa dell'insegnamento morale di Gesù, astrazione fatta dal autore (cioè Gesù). Lo „spirito" considerato in se stesso, può ben manifestarsi indipendentemente da ogni rapporto col personaggio storico. E come ha parlato ai Patriarchi può parlare a ogni uomo che practica la giustizia e la carità (Lett. 76); non è monopolio di una confessione religiosa, parla anche ai musulmani[15].

Concludo la mia disanima riconoscendo in Spinoza il fautore di un Cristo „propugnatore di *un credo minimo universale* che costituisce la sostanza della rivelazione filosofica, l'opera della vera religione... É chiaro, dunque, che a Spinoza il Cristo storico non interessa affatto ed egli ben poco si cura della sua religione reale; non ha neppure bisogno di negare che sia il suo fondatore".

---

[14] J. Collins, *Studi*, cit., p. 149.

[15] A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorant chez Spinoza,* Aubier Montaigne, Paris 1970, cfr. *Gesù,* I, cit. P. 102s e bibl. P. 98.

Ma Spinoza introdurrà anche, secondo Matheron, una ulteriore distinzione nel Cristo secondo lo spirito. C'è un valore, direi essoterico, per cui il Cristo secondo lo spirito anima tutti gli uomini, compresi i buoni Turchi, quali siano le loro „credenze superstiziose" (Lett. 43) in quanto aderenti al messaggio minimo consistente in fondo nella pratica fervente della giustizia e della carità, prescindendo dalle speculazioni vere o false mediante le quali le giustifichiamo... - e c'è la valenza „esoterica" del Cristo secondo lo spirito per gli iniziati all'intera verità filosofica, lo spinozismo. Si capisce l'influsso di Spinoza sulle concezioni deiste che preparavano a loro volta il razionalismo illuminista e moralista, Hegel, nonostante la sua originalità indubbia, non può essere compreso, e certamente nella sua visione cristologica, se non nella scia spinoziana.

Hegel: la cristologia in chiave di panteismo idealista

La *cristologia hegeliana* è tutta sullo sfondo del suo panteismo idealistico, basato sull'affermazione, d'eredità spinoziana, di *un'intuizione dell'Assoluto* da parte della mente umana, per cui si pone risolutamente contro la soluzione kantiana agnostica che deride. Il suo interesse per Cristo è tutto nella linea dell'interpretazione riduttiva idealistica.

In breve la sua cristologia ha tre fasi: passa dal *Gesù filosofo moralista* della giovanile *Leben Jesu* (1795), in cui si giudica contraria alla ragione la fede in Cristo come via di salvezza, al *Cristo conciliatore* del periodo di du Francoforte e Jena e infine come terzo momento, al Cristo *mediatore di libertà* del sistema della maturità. Cristo assurge allora ad archetipo del processo logico universale dello spirito. Resta una certa affinità con il Cristo della cristologia luterana ma anche l'inconciliabilità col luteranesimo credente dato che Hegel ne fa un mero simbolo dell'umanità in generale.

Spinoza ha fatto scuola e la cristologia hegeliana è una riprova del clima profondamente panteista del filosofo di Jena che abbiano

analizzato e cercato di dimosstrare altrove.[16] Aggiungo che le difficoltà poste da Spinoza nell'interpretazione della Scrittura creando, secondo i fautori del razionalismo, l'inizio della critica razionalista, che spetta invece a R. Simon, non producono in Hegel che una lettura precostituita sino a giungere al punto di essere tra i primi a negare nell'età moderna Gesù come fondatore del Cristianesimo[17], senza tuttavia un apparato plausibile di prova storica. Di qui un'interpretazione dei Vangeli talmente libera da risultare arbitraria, più di quella di Spinoza. Pertanto la mia accurata disanima della cristologia hegeliana ha dovuto concludersi con la desolante affermazione circa la sua base di „pensiero proteiforme": „Per noi il Dio finale di Hegel resta quello dell'immanenza nella storia non quello della pietà e dell'esperienza religiosa. Su questo non c'è alcun dubbio come anche sul fatto che, su base hegeliana, non si potrà mai fare giustizia alla storia evangelica[18]".

La fine logica della parabola in D.F. Strauss

Chi tenta una sistemazione più elaborata e apparentemente più rispettosa del piano storico nell'ambiti della cosiddetta sinistra hegeliana è D.F. Strauss (1808 - 1874). Lo studio delle sue opere ci ha convinto della singolare prospettiva che, per comprendere sino in fondo il suo razionalismo verso il mistero cristiano occorreva partire come ho detto, dalla conclusione della parabola della sua ricerca cristologica. Occorre andare oltre la prima *Leben Jesu* (Vita di Gesù, 1835-36) dalla finale cristologica che resta per vari versi oscura, e oltre l'opera

---

[16] *Gesù*, I, cit.spec. „Lo Spirito divino essenza immanente nell'uomo" sec. Hegel 2, pp. 151s.: „Se l'essenza divina non fosse l'essenza dell'uomo della natura, sarebbe essa stessa un'essenza che sarebbe nulla", oppure „senza il mondo Dio non è Dio" G.F.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione,* Bologna 1872, v.I, p. 194.Cfr. E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel,* PUF, Paris 1991.

[17] *Gesù*, v.I, cit. P. 159: sul vapore di R. Simon con bibl. Cfr ivi cap 5 pp. 226-249.

[18] Ivi, p. 169, e nota 33, cfr. W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende,*Hildelsheim, 4.rist. V.3, p. 92, scrive: Hegel „si oppone alle affermazioni più semplici della pietà, al Padre Nostro, e non ha mai fatto seriamente uno sforzo per comprendere perché la preghiera cristiana cominci con le parole: Padre nostro che sei nei cieli". L'esperienza religiosa è totalmente espunta.

dogmatica *Die christiliche Glaubenslehre* (La dottrina cristiana della fede, 1840 - 41) ove va alla ricerca, se ben comprendo, di tutte le risorse che trova per combattere il dogma cristiano anche se in forma ancora velata. In realtà riprende quel che aveva asserito nella *Schlusshandlung* (chiusura) della prima Vita di Gesù, nell'edizione più critica, la quarta, del 1840, come risultato del suo riduzionismo mitologico: „I risultati della ricerca da noi condotta a termine hanno ormai annullato (vernichet), ci sembra, la parte maggiore e più importante di quel che ciascun (cristiano) crede essere suo Gesù" (178). Poiché la teorizzazione del mito si era rivelata molto fragile e non soddisfaceva l'autore stesso, occorre andare anche oltre la seconda *Leben-Jesu für deitsche Volk bearbeitet* (Vita di Gesù rielaborata per il popolo tedesco, 1864) che segna una svolta più liberale dal punto di vista storico ma non porta a ripensamenti dogmatici.

In realtà non sono sufficienti a spiegare il pensiero travagliato di Strauss le piste solite delle sue dipendenze da F.C. Baur nonché da Hegel col quale però, oltre Baur, concorda nel negare a Gesù le cui asserzioni sono molteplicemente inadeguate e contraddittorie rispetto ai dati storici e all'analisi fenomenologica del mito stesso. Sebbene ci sembrino oggi più una conseguenza forzata di altre credenze che una indipendente conclusione critica, hanno influenzato in maniera determinante la ricerca e il pensiero liberale ed esistenziale di Bultmann.

Credo insomma che per comprendere la parabola del pensiero di Strauss, occorre giungere all'ultima *opera, Der Alte un der neue Glaube* (l'Antica e la nuova Fede, 1872) che è, nei suoi quattro scarni capitoli senza apparato critico, quasi il suo testamento. Esso comincia col chiedersi: „siamo ancora cristiani?", e col rispondere negativamente. Ciò risulta coerente con una specie de „confessione", come egli dice, di anni prima contenuta nello scritto *Zwei friedlichen Blätter* (Due pagine amicali, 1839), non senza collegamento coi fenomeni della famosa Veggente di Prevost curata da Justinus Kerner, presso cui Strauss molto interessato a queste vicende, si era recato con amici: „Fino allora, per l'educazione religiosa ricevuta, credetti con semplicità di fanciullo alla Bibbia come alla parola di Dio; ora invece accordavo

agli aforismi di Jacob Böhme una fede soprannaturale così viva quale non l'ha avuta nessun credente negli Apostoli; che dico? La sua scienza mi sembrava talvolta più profonda, il carattere di una rivelazione immediata mi sembrava più evidente che nella Bibbia stessa"[19].

Ora risulta chiaro che in realtà tale atteggiamento era in Strauss precedente, presente dall'inizio dei suoi studi, prima di ogni ricerca filosofico-teologica e conseguentemente storica: su esse hanno influito in modo orientativo queste precomprensioni che l'ultima opera fa risaltare con un lucido ritorno cosciente. Infatti nei primi due capitoli l'idea straussiana di Dio rivela definitivamente il suo panteismo. Era e resta il panteismo confuso sottostante alla sua affermazione detta della „mistica e della filosofia naturale" o *dell'identità immanente* nella quale si trovano gli influssi di Schelling e di Böme. In questi capitoli attacca anche l'immortalità dell'anima, ma in precedenza aveva eliminato un altro fondamento della fede luterana e cristiana cioè la credenza nella resurrezione e nell'escatologia. Negli altri due capitoli o libri espone invece un concetto di vita e del mondo determinista. Tutto dipende da cause materiali e le azioni umane vanno ricondotte ai loro motivi naturali. Secondo lui era il portato dello sviluppo della scienza moderna dall'ipotesi di Laplace sullo sviluppo del sistema solare che consacra il determinismo universale all'evoluzionismo darwiniano ateo e necessario che ne è il coronamento[20].

---

[19] Da F. Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et Réfutation*, Roger & Chernovitz, Paris 1886, p. 435, con riferimento alla vita di Strauss di A. Hausreth. Cfr. Per la filosofia dell'dentità G. Müller, *Identität und Immenz. Zur Genese der Theologie von D.F. Strauss...*, Zürich 1968 che conclude „non è possibile derivare in blocco la sua „theologia" direttamente da Hegel se si tiene conto che consta che egli ha assimilato quest'ultimo su un fondamento caratterizzato in prima linea da pensieri di Schelling e di Böme, nonché dagli scritti di Taulero", p. 251.

[20] Secondo una testimonianza resa nota di recente, da me raccolta in *Freud e la religione dei padri* (Studium Roma 1996, pp. 141 s.) Sarebbe stata la lettura di un opera di Strauss a far perdere al giovane Freud la fede ebraica ed a convincerlo saldamente del valore assoluto del determinismo scientifico e dell'evoluzionismo ateo di Darwin: credo pertanto che si tratti proprio dell'operetta di Strauss del 1872. Due anni dopo Strauss moriva.

Si chiarisce cosi anche quel passo che sembrava oscuro nella prefazione *alla Vita di Gesù* del 1940 da me spesso citato ove Strauss pone hegelianamente il dilemma tra naturalismo e soprannaturalismo nell'interpretazione del Cristo evangelico per opporvi la sua teoria o „sintesi" del mito. Qui escludeva il secondo, staccato interamente da ogni esperienza religiosa storica, esponendo la persuasione derivata dal determinismo razionalista, cioè che „l'età moderna deve al contrario della persuasione biblica) ad una serie di penosissime ricerche continuata per secoli, la convinzione che tutto nel mondo dipende da una catena di cause ed effetti che non soffre interruzione alcuna[21].

Strauss non si pone ancora il problema di cosa abbiano veramente inteso gli autori biblici, non v'è ancora la scoperta in lui dei generi letterari, né s'interessa di studiare il linguaggio religioso come fondato su un'esperienza. Si nota pertanto un'urtante aria di arbitrarietà e unilateralità nei suo scritti. Ci vorrà del tempo ancora, prima che il razionalismo assoluto sia considerato principio ideologico previo e perciò non adatto ad una comprensione rispettosa dell'esperienza religiosa nell'interpretazione biblica, come lasciava intravvedere l'opera di R. Simon (1638 - 1712) oggi considerato universalmente l'iniziatore (anzichè il „deduttivo" Spinoza) della ricerca sia storico-critica moderna che in chiave ecumenica di cui fu un precursore (1678).

---

[21] *Gesù,* I cit. Le pp. 230-249 mostrano la compossiblità di critica e accettazione di un intervento soprannaturale nella storia dal Simon ad oggi. Per complemento sullo sviluppo della critica storica del problema dell'interpretazione della Bibbia rimando in particolare all'ottavo volume della collana, con più di 200 collaboratori, *Bible de tous le temps,* citata curato da C. Savart e J.-N. Aletti, *Le monde contemporaine et la Bible,* 1985 e gli studi sugli auttori e problemi citati sparsi in tutta la collana. Per lo sviluppo delle recenti possibilità di riscoperta del Cristo mi permetto un rimando alle ricerche recensite nel mio secondo volume dell'opera su Le origini del crististianesimo: *Gesù cosstruttore e maestro,* Cittadella, Assisi 1996 contenente la conclusione su un Gesù aspparetenente, come tekton, alle classi medie e molto più istruito in lungue e cultura ebraica e profana di quanto il razionalismo radicale ha dovuto supporre.

Conclusione

Abbiamo trovato che Spinoza è all'inizio di due linee del razionalismo moderno a riguardo della ricerca sul mistero del Cristo, entrambe danno luogo ad una forma di razionalismo riconducibile ad un aspetto del programma spinoziano *Deus sive Natura*. La prima serie si svolge in chiave più o meno tendenzialmente idealistica con esito panteistico mai del tutto esaurita, la seconda serie, naturalistica, serie sembra aver più a lungo determinato la ricerca antisoprannaturalistica di stampo positivistico e nelle varie forme liberali (Renan, Harnack, Bultmann). Tutte sembrano inficiate di un riduzionismo antisoprannaturalistico, frutto del razionalismo radicale non del tutto superato e che forse non morirà mai del tutto.

La ricerca tuttavia odierna interdisciplinare richiede nuovi strumenti critici che non possono non contenere a mio parere una epochè fenomenologica che rispetti le esigenze di una storia non ideologizzata delle religioni, e sia capace di sopportare il dialogo simpatetico interreligioso come strumento essenziale dei rapporti umani nel nuovo millennio. Con questo auspicio vorrei contribuire all'avvenire interreligioso del futuro con il seguito del primo volume, appena uscito col sottotitolo: *Principi fenomenologici*, della *Storia comparata delle religioni*, Cittadella, Assisi 1999. I principi verranno applicati alle tipologie e strutture fondamentali dell'Oggetto delle religioni storiche in modo dettagliato nel seguente volume già pronto, dopo aver fatto da guida anche alla ricerca in due volumi, sul Gesù qui sopra utilizzati.

Rezumat

Lucrarea prezintă raportul gândirii europene cu creştinismul, începând cu criza în care a intrat după perioada umanismului creştin. Această criză a gândirii este caracterizată, printre altele, de apariţia Reformei. Gândirea teologică reformată este ruptă de perioada precedentă, lucru explicat şi prin criza scolasticii târzii. În timp, acest lucru duce la o reîntoarcere la panteism. Dezvoltarea raţionalismului se face în două etape: una clasică, de la Descartes la Kant, şi o a doua, în secolul al XIX-lea, cu Hegel, Schelling, Compte. Se pare că pentru mulţi, cuvântul „modern", căruia i se adaugă cel de „gândire" înseamnă o raţiune şi o raţionalitate care s-ar dori să se autolegitimeze ca unice, ba chiar să devină instanţele absolute ale persoanei umane. Acest lucru s-a petrecut într-un context cultural marcat de evoluţionism, transpus în plan istoric şi cultural într-o concepţie optimistă despre viaţă, societate şi viitorul omului. Un aspect relevant e dat de radicalismul lui Spinoza. Elementul central şi determinant al radicalismului spinozian îl găsim în distingerea a patru grade de percepţie, unde ultimul grad exprimă convingerea că nu există nici o cunoaştere care să nu poată fi atinsă. De aici, filosofia, după Spinoza, poate conduce la o intuiţie a întregii realităţi. Spinoza propune o imagine a lui Cristos care ar fi susţinătorul unui crez universal-minimal, în care s-ar regăsi toţi oamenii, inclusiv necreştinii. Cristologia hegeliană se bazează, la rândul ei, pe moştenirea lui Spinoza. Ea porneşte de la intuiţia unui Absolut din partea minţii umane. Dumnezeul lui Hegel e cel al imanenţei în istorie, nu cel al pietăţii şi al experienţei religioase. D.F. Strauss, reprezentat al stângii hegeliene, rămâne, de asemenea, pe poziţii panteiste, respingând credinţa în înviere şi în nemurirea sufletului; concepţia sa de viaţă e deterministă: totul depinde de cauze naturale, acţiunile umane fiind readuse la motivele lor naturale. Am văzut cum Spinoza se află la originea raţionalismului modern. Din gândirea sa au apărut două forme de raţionalism: una idealistă, cu o finalitate panteistă şi alta naturalistă, ambele pătrunse de un reducţionism antisupranatural, rod al raţionalismului radical. Cercetarea actuală interdisciplinară recere noi instrumente critice care nu pot să nu conţină o epoché fenomenologică ce să respecte exigenţele unei istorii neideologizate a religiilor şi care să fie capabilă să suporte dialogul interreligios ca un instrument esenţial al raporturilor umane ale noului mileniu.